Filosofia, retórica e poder em *De Providentia* de Sinésio de Cirene (século V)

Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Júnior (UFPI) [2]

Resumo: A partir dos registros históricos de Sinésio de Cirene, sobretudo *De Providentia*, refletiremos sobre a função social do filósofo no V século, período denominado por muitos historiadores como Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média, no interior do quais indagaremos quais as possíveis implicações de seus discursos no cenário político-administrativo.

Palavras-chave: Filosofia antiga, Providência divina, Sinésio de Cirene

Filosofia, retórica e poder em *De Providentia* de Sinésio de Cirene (século V)

Abstract: From the historical records of Synesius of Cyrene, especially *De Providentia*, we will reflect on the social function of the philosopher in the fifth century, a period called by many historians as Late Antiquity or First Middle Ages, within which we will inquire about which the possible implications of his speeches in the political-administrative scenario.

Keywords: Ancient philosophy, Divine providence, Synesius of Cyrene

Reflexões em torno da relação entre retórica, filosofia e poder têm sido a tônica da historiografia anglo-americana sobre as fontes históricas da Antiguidade Tardia, destacamos particularmente os historiadores Peter Brown e Averil Cameron. Em *The World of Late Antiquity* (1971) – O mundo da Antiguidade Tardia – e *Power and*

[2] Professor da Universidade Federal do Piauí – Campus Picos. Possui graduação em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e em Letras pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais. Mestre e Doutor em História pela UNESP/Franca, onde pesquisou na linha de pesquisa intitulada História e Cultura Política. Especialista em Planejamento, Implementação e Gestão em EAD pela Universidade Federal Fluminense e em Educação Empreendedora pela Universidade Federal São João del Rei. Contato: petruciojr@terra.com.br

Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire – Poder e Persuasão na Antiguidade Tardia: rumo a um Império cristão (1986), Peter Brown, possivelmente influenciado pelas discussões teórico-metodológicas aventadas pela chamada Nova História e pela valorização dos estudos sobre a análise do discurso no campo da História, empreendeu uma nova visão sobre o período pós-constantiniano, em que a sociedade romana tardia deixou de ser vista sob o estigma de expressões que apontavam, de maneira generalizada, para a ideia de decadência, declínio ou queda do Império Romano. Tal abordagem, até meados da década de 1960, atuou como chave de leitura para compreensão dos séculos IV ao VIII.

Brown influenciou sobremaneira as pesquisas acadêmicas brasileiras sobre o Império Romano tardio, dado que alude a uma pluralidade de temas, tais como religião, política, arte, gênero, modelos de vida social, filosofia, retórica, entre outros. Tais pesquisas nos legaram uma compreensão mais aprofundada da extensão das dissensões sociais na sociedade romana tardia e despertou nosso interesse sobre aspectos político-culturais importantes, a saber: o papel do homem santo (*holy man*) e apropriação de suas estratégias argumentativas no cenário político; a emergência e os desdobramentos da vida monacal; o culto de relíquias e suas implicações políticas; o processo de cristianização da sociedade romana e germânica; a adoção e ressignificação dos discursos cristãos em diferentes regiões do Império Romano, o que confere ao cristianismo um caráter plural; a estrutura organizacional de ritos e cerimônias a partir dos diálogos com diferentes movimentos religiosos tardo-antigos ocidentais e orientais; a função social das denúncias de corrupção e suborno na vida pública; a confluência de aspectos religiosos e filosóficos a serviço da construção da imagem de imperadores, entre outros.

Com Peter Brown, fortalece-se uma escola histórica inclinada a uma investigação de caráter sincrônico, ou seja, menos preocupada com a cronologia dos eventos e também menos inclinada a questões político-administrativas e econômicas. Outro aspecto digno de reconhecimento se dirige ao aprofundamento das estratégias retóricas que subsidiam a produção dos discursos e sua relação com a filosofia e a política, tendo em vista a importância dos manuais de retórica na Antiguidade para a composição de diferentes gêneros discursivos. Por fim, salientamos o fortalecimento da expressão *Antiguidade Tardia* para os estudos dos séculos IV ao VIII em oposição à expressão *Baixo Império Romano.*

De acordo com o historiador brasileiro Ronaldo Amaral (2008, p. 3-6), o rótulo *Baixo Império* corrobora a ideia de crise, decadência, fim ou colapso do Império Romano, porquanto o vocábulo baixo, em oposição a alto, denota aquilo que é decadente, debilitado ou decrépito. Julgamos oportuno salientar que, para os estudiosos que defendem a existência de traços de medievalidade na sociedade romana tardia, tais como: fortalecimento dos discursos cristãos, das relações interpessoais alicerçadas na servidão, das trocas culturais entre romanos e germanos e do fortalecimento das *villas* (feudos), pode-se adotar o termo *Primeira Idade Média*.

A expressão *Antiguidade Tardia*[3], por sua vez, valoriza as especificidades político-culturais da sociedade romana entre os séculos IV e VIII, sem que esse período seja comparado às experiências históricas do que concebemos como Antiguidade Clássica, o que corrobora com a ideia de declínio da sociedade romana, como se os desdobramentos históricos fossem lineares e contínuos e, ao se distanciar da fase-modelo, passassem por um processo de degenerescência.

Em 1993, a britânica Averil Cameron publicou *The Later Roman Empire*, 284-430 – O Império Romano tardio, 284 – 430; e *The Mediterranean World in Late Antiquity*, 395-600 – O mundo mediterrâneo na Antiguidade Tardia 395-600, em ambas as obras a historiadora nos apresenta uma síntese tanto da produção historiográfica do século XX sobre a então chamada Antiguidade Tardia, quanto de temas específicos a serem aprofundados no campo da história social, especialmente, do Império Romano Oriental. Trata-se de dois grandes manuais úteis à introdução dos estudos sobre o momento histórico em questão.

Assim como Brown, Cameron tangencia, nessas obras, tópicos de história social, cultural, política e militar bem como se preocupa com questões atinentes à análise de discurso e à linguagem na escrita da História. Ela define discurso como todas *as estratégias retóricas e formas de expressão que eu considero ser particularmente*

[3] O emprego da expressão Antiguidade Tardia, no meio acadêmico, surgiu com o alemão Alois Riegls com o primeiro volume de *Spätromischen Kunstindustrie* – Indústria artística dos romanos tardios, em 1901. Nesta obra, Riegl sinalizou as particularidades do estilo de época da Antiguidade Tardia (*Spätantike*) tendo em vista as inclinações artísticas de momentos históricos anteriores. Em vez de enxergar um período decadente, Riegl evidenciou a autonomia do processo estético por meio da concepção de tradição de Estilo-Época de Burckhardts e Wölfflins (HERZOG, 2002, p. 336). Segundo Reinhart Herzog (2002, p. 337), as predileções artísticas, defendidas por Riegl, para caracterizar as especificidades da sociedade romana tardia, disseminou-se pelas ciências humanas, entre elas, a Filosofia, Teologia, Direito e, por fim, a História.

características da escrita (...) (CAMERON, 1990, p. 5). Nota-se, com esse excerto, a inclinação da autora pela análise da arquitetura dos discursos, isto é, Cameron entende que a reflexão sobre os registros tardo-antigos não deve estar dissociada de jogos de palavras e artifícios retóricos que atendem às expectativas do público a que os autores se dirigem, logo é indispensável que o historiador tenha um olhar treinado à desconstrução de tais discursos a fim de evitar leituras ingênuas ou reducionistas das fontes. Sob esta ótica, mais do que a mera transmissão de informações sobre o passado, as fontes oportuniza-nos compreender relações de poder, jogos de interesse, rede de recomendações e influências e dissensões sociais presentes em uma sociedade heterogênea, multifacetada e complexa em virtude dos intensos contatos culturais do Império Romano com diferentes grupos étnicos.

Pode-se perceber, ainda que vagamente, em sua concepção de análise documental, contribuições de Foucault no que diz respeito a concepções de *formação discursiva* e *práticas discursivas* bem como estratégias desconstrutivistas de Derrida.

Para Cameron, o princípio básico que viabiliza a análise documental consiste em ler as fontes históricas que se aproximam quanto ao eixo temático com a finalidade de, a partir da relação interdiscursiva, compreender e questionar códigos culturais que possibilitaram a conformação dos discursos a que temos acesso (1989, p. 4-5). Com isso, a historiadora nos oferece, em suas obras, um excelente leque de possibilidades de pesquisa e fontes históricas à disposição entre os séculos IV e VIII e os possíveis diálogos que elas estabelecem entre si especialmente no campo da retórica.

Neste aspecto, Brown e Cameron partem do pressuposto de que o *poder sedutor da retórica*, para usar uma expressão de Bowersock (2000, p. 180), contribui para refletir sobre as intencionalidades discursivas, o que nos permite desconfiar do cenário enunciativo construído pelos autores tardo-antigos para pensar não só sobre si mesmo, mas também sobre a sociedade em que está inserido.

Trapp (2008, p. 01-02) nos explica que os estudos filosóficos na Antiguidade se fortaleceram por meio do trabalho de pensadores áticos aproximadamente entre 300 e 400 a.C, cujos precursores provieram da primeira geração dos alunos de Sócrates, acima de tudo Platão e Aristóteles, até os grandes sistematizadores e definidores de escolas ou setores filosóficos institucionalizados, como Xenócrates, Zeno e Epicuro. A atividade que

realizavam, a qual decidiram chamá-la de *φιλοσοφία*, versava sobre a busca pela satisfação humana ou felicidade – *εὐδαιμονία*, ou seja, estava em geral comprometida com questões que envolviam estilo de vida e estado de espírito do ser. Inicialmente o conhecimento filosófico não era, ao contrário do que muitos pensam, um estudo acadêmico, mas uma área do saber útil àqueles que pretendiam viver bem e feliz.

A diversidade de estudos que se desenvolveu, a partir do século V a.C, sob o rótulo de *filosofia* possibilitou que pudesse ser dividida em subáreas, tais como: ética, lógica e física. Diferentemente do que pensamos atualmente, física - *φυσική* - envolvia metafísica, teologia, estudos da psiquê humana bem como formação e composição do mundo físico; lógica – *λογική* - relacionava-se tanto com a epistemologia e lingüística quanto com as formas e procedimentos de racionalidade dos argumentos e, por fim, ética - *ηθική* - agasalhava não só questões valorativas acerca do caráter e conduta individuais, mas também práticas políticas e a vida em comunidade.

Pensadores tardo-antigos do Império Romano foram herdeiros dessa vasta área do conhecimento, de tal forma que filósofos gregos antigos, como Pitágoras, Platão e Aristóteles passaram a desempenhar o papel de argumento de autoridade, a nosso ver, para defesa de concepções de retórica e filosofia que se ajustavam a interesses e objetivos particulares ao momento da escrita, tendo em vista o público a que se dirigiam.

A despeito da divisão tripartite da filosofia antiga (ética, lógica e física), estudiosos como Pernot (1993) e Trapp (2008) verificam, a partir do século II d.C., certa persistência sobre a importância da ética em relação aos outros temas filosóficos, de tal forma que a convicção mais frequentemente articulada, ou simplesmente assumida, entre pensadores (filósofos, rétores e sofistas) do Império Romano é, para Trapp, o fato de que *o coração da filosofia vincula-se à ética: o ponto principal da filosofia é a busca da verdadeira felicidade humana, e a verdadeira felicidade humana é descoberta no cultivo de caráter e ação virtuosos na vida cotidiana* (TRAPP, 2008, p.06).

No que diz respeito à ética, nota-se, entre pensadores tardo-antigos, tais como Eunápio de Sardes (aproximadamente 346– 414) e Sinésio de Cirene (aproximadamente 370–413) , certa ênfase sobre os aspectos ético-morais relacionados à conduta de representantes políticos na administração da comunidade e à manutenção da unidade político-administrativa do Império o que pode sugerir, no âmbito do discurso, a fidelidade

política das Províncias, no interior das quais estão inseridos, respectivamente Sardes (Ásia Menor) e Cirenaica (norte da África) em relação à administração imperial.

A ênfase sobre aspectos de caráter ético-moral nos são apresentados, em nível literário, em forma de advertência quanto à existência de líderes políticos corrompidos ou inaptos a cargos civis e militares. Sob essa perspectiva, estóicos, neoplatônicos e neopitagóricos certamente detiveram grande contribuição para o viés moralista a ser adotado por muitos pensadores romanos tardo-antigos, pois centravam geralmente suas explanações sobre a conduta correta e o estilo de vida mais adequados à vida pública. Sobre a recepção do estoicismo por pensadores romanos, Carlos Augusto Machado (1998, p. 85) declara que *o estoicismo fornecia uma linguagem política ao moralismo das classes dominantes romanas; d*e maneira análoga ao neoplatonismo na Antiguidade Tardia, sobretudo em Sinésio de Cirene e Eunápio de Sardes.

Nesse sentido, a filosofia tardo-antiga para muitos pensadores, particularmente Sinésio, é concebida mais como uma reflexão sobre estilo e perspectivas de vida. Não que questões teóricas sobre a natureza do cosmos, da alma e da providência divina não tenham sido mencionadas com certa consistência, mas esse *corpus* de reflexões detinha, pelo menos nos discursos do cirenaico, uma finalidade prática. Em outras palavras, ela está mais inclinada à divulgação de um conhecimento prático do que teórico sobre um ideal de organização política e social.

Adicionado a isso, declarar-se pela filosofia e considerar-se filósofo consistia, com poucas exceções, em declarar-se por um tipo particular de filosofia por referência a um renomado pensador ou grupo de pensadores do passado. Mais do que guardiã de valores morais, a filosofia tardo-antiga, ancorada em Platão, reclama para si o acesso à verdade sobre a humanidade, a vida, a realidade, o divino e o universo.

Em *De Regno*, os filósofos atenienses Aristóteles, Platão e Pitágoras são mencionados como referência à sustentação filosófica de seus conselhos e advertências ao imperador romano Arcádio, o que implica a aceitação de determinados posicionamentos, conforme esclareceremos à frente.

Um dos vieses interpretativos oriundos da leitura dos discursos de Platão na Antiguidade Tardia mais correntes pode ser encontrado em *Didaskalikos* do filósofo Alcino (séc. II d.C) em que filosofia é definida como

> (...) um esforço – *όρεξης* – por sabedoria – *σοφία* – ou a emancipação e mudança de atitude da alma em relação ao corpo, quando nós nos dirigimos para o inteligível e o que é verdade; e sabedoria é a ciência – *επιστήμη* – de coisas divinas e humanas. (ALCINO, *Didask.* 1.1 *apud* TRAPP, 2008, p. 08)

O discípulo de Platão sinaliza que a filosofia é uma área do saber que congrega *coisas divinas e humanas,* o que também pressupõe *a emancipação e mudança de atitude da alma em relação ao corpo*. Isso posto, cabe ao filósofo oferecer instruções sobre modos de pensar, sentir, agir e viver; conhecimentos adquiridos apenas pelos iniciados em estudos filosóficos, os quais desfrutam de uma gama de conhecimentos que os autorizam a racionalizar o campo de experiências em que estão inseridos. Além disso, a sabedoria pretendida pelo filósofo não se encontra desatrelada do plano divino; pelo contrário, deriva dele.

Aspectos dessa caracterização discursiva também são observados nos discursos produzidos por Sinésio sobre sua embaixada em Constantinopla, o que abrange não só *De Providentia*[4] e *De Regno*[5], mas também *Sobre o presente*, *Sobre o sonho* e *Dion*, *sobre o discurso de si mesmo*, nos quais verificamos uma construção retórica singular sobre o

---

[4] Trata-se de uma narrativa, escrita em forma de mito egípcio, entre 399 e 402 d.C, que conta a maneira como a administração do *pior governante*, denominado *tirano*, alegorizado por Tifo, foi gradativamente enfraquecida até possibilitar o *retorno dos melhores*, isto é, do bom governante, alegorizado por Osíris, tal como havia sido previsto pela *Providência Divina* ou profecia dos deuses. Dito de outra forma, como indica o filósofo, *De Providentia* está divida em dois livros. No primeiro, Sinésio sinaliza as características pessoais e condutas políticas tanto de Osíris quanto de Tifo; em seguida, narra a ascensão de Tifo ao poder, a qual se opõe à vontade divina. Por fim, Sinésio nos conta os últimos dias da administração de Tifo e finaliza o primeiro livro por meio de um oráculo, tal como Plutarco havia feito em *De Iside et Osiride,* cuja função era justificar a *Providência Divina,* ao prever o triunfo do bem sobre o mal. Trata-se de um conhecimento oracular, pois tal situação ainda não havia se estabelecido, uma vez que Tifo ainda estava no poder e Osíris no exílio. O segundo livro demonstra, por meio da providência divina, de que maneira os deuses puniram o mal e concretizaram o oráculo mencionado no final do primeiro livro, isto é, este livro narra o retorno de Osíris ao poder e o estabelecimento do que pode ser chamado de *época de ouro.*

[5] De regno, em particular, é concebido pela historiografia em geral como um discurso de aconselhamento endereçado ao imperador Arcádio, escrito em aproximadamente 400 d.C e discorre, entre outros enfoques, sobre as virtudes e as responsabilidades políticas do bom governante. Podemos afirmar de maneira bastante abrangente que o discurso pretende oferecer um conjunto de orientações que visam ao fortalecimento do poder imperial por meio da defesa da imagem do bom monarca

papel da filosofia e, por extensão, do filósofo na sociedade romana tardia. Em *De Providentia*, o cirenaico oferece-nos indícios dessa perspectiva sobre a filosofia:

> Então queremos saber sobre a Filosofia, qual é o motivo desta circunstância paradoxal. O motivo será inteiramente respondido, no que ela pressupõe um empréstimo à poesia: "Vós homens, duas vasilhas estão erguidas nos auditórios de Krônio (Zeus). Repleto de presentes: um com males, o outro com bens (*Il.* 24, 527/8). Geralmente Zeus presenteia igualmente ou apenas pouco menos a ambos de um e outro e combina até que isso se ajuste adequadamente à natureza[6] (SINÉSIO, *De Prov.* II. 6, 2).

A *circunstância paradoxal* a que o cirenaico se refere, dirige-se ao par antagônico vício e virtude. Ele questiona, em *De Povidentia*, precisamente como dois irmãos, Tifo e Osíris, filhos de Tauro, podem ter manifestado tendências pessoais tão distintas e busca a racionalização desse processo que versa, acima de tudo, sobre a origem das inclinações da alma, a saber: a boa e a má. Em nossa leitura, o vínculo entre poesia e filosofia se estabelece em virtude da inspiração divina que permeia a produção de ambos os discursos. Afinal, é da poesia que provém os temas relacionados à súplica e à inspiração.

Infere-se, por conseguinte, a ideia de que o *λογος* é um dom que os homens herdam da divindade, em decorrência disso, a filosofia passa a se estabelecer sob a égide do patrocínio de deuses do discurso - *λόγιοι θεοί*, tais como Hermes (*De Reg.* 1064 B; *De Prov.* 12.1), deus da comunicação e considerado inventor da retórica, como noticia a narrativa mítica grega, Amon, divindade egípcia que atribuiu à escrita um caráter divino (SINÉSIO, *Dion*, 11), sem desconsiderar o papel das musas Calíope, considerada musa da retórica; Clio, cujo nome significa glória, patrocina a eloqüência laudatória; Atenas, deusa da razão e do *logos* (*De Reg.* 1085 C, 1088 C); Pan, filha de Hermes; Héracles, protegido de Atenas e deus da eloqüência junto aos Celtas e *Peithô*, também invocada como deusa da persuasão por Sinésio (*De Prov.* 12.1), entre outros. Trata-se, com efeito, de lugares comuns na prática discursiva da Antiguidade.

No epílogo de *De Providentia*, Sinésio ancora suas reflexões sobre o homem sábio a partir dos ensinamentos de Pitágoras de Samos:

> Pitágoras de Samos diz, que o sábio não é outro senão um **observador do ser e do vir a ser**. Ele é **nomeado no mundo como em uma competição**

[6] So wollen wir von der Philosophie wissen, was die Ursache dieses paradoxen Umstandes ist. Die wird wohl antworten, indem sie eine Anleihe bei der Dichtung vornimmt: «Ihr Menschen, Zwei Gefäße sind aufgestellt im Saale Kronions, Voll mit Gaben: mit bösen das eine, das andere mit guten. (*Il.* 24, 527/8). Zumeist schenkt Zeus gleichmäßig oder nur geringfügig weniger von einem der beiden ein und mischt so, daß es sich der Natur angemessen verhält (SINÉSIO, *De Prov.* II. 6, 2)

sagrada, com a qual ele persegue o ser como espectador. Nós queremos, por isso, **refletir sobre de que maneira ele deveria ser**, para ter a missão de ser um espectador[7] (Sinesio, *De Prov*. II 8.1, grifo nosso)

Ao atribuir ao sábio, isto é, ao filósofo, cuja referência literária é Pitágoras, a incumbência de ser um *observador*, Sinésio enuncia o envolvimento do filósofo com as experiências cotidianas em que está inserido e adverte que o sábio não só faz o diagnóstico do que o cerca, mas também elabora projeções ao futuro. A ideia de que tais pensadores são nomeados, *como em uma competição sagrada*, demonstra ser uma atividade restrita a um grupo que compartilha determinado perfil, o que o leva a indagar *de que maneira ele* (o sábio) *deveria ser*. A resposta pode ser verificada a partir do fragmento a seguir:

Então tem também **um Deus e as organizações das coisas que fazem parte da vida,** mas (tais elementos) são mantidas separadas por causa da natureza que as informa, pois ele (o sábio) deve ser, por esta honra, profundamente agradecido, não menos, se não mais, do que aqueles que nada ouviram, para silenciar. Então, coloca-se sobre isso, o que não se sabe: suposições sobre. A probabilidade se expande, de tal forma que ela se torna incerta e com ela muitas outras possibilidades de pensar. O **conhecimento da verdade é, no entanto, completamente preciso**, completamente preciso é também o discurso sobre ele. De fato, o sábio também fará este discurso em segredo, pois o Deus depositou nele, no sábio, como uma espécie de garantia. E então **os homens odeiam os falastrões**. **Aquele que o deus não considera merecedor de ser consagrado**, ele também não deve, em primeiro plano, amontoar-se e também não agir como espreitador. Então **os homens odeiam as pessoas intrometidas**. E também não é apropriado estar irritado, quando se mantém a mesma coisa por pouco tempo. Afinal, apenas por pouco tempo o homem divide sua recompensa e, no final, todas as coisas se tornam objetos de exibição e audição pública[8] (SINÉSIO, *De Prov*. II. 8,4-50).

Entendemos, a partir do excerto acima, que a sabedoria divina torna-se indispensável à fundamentação dos discursos filosóficos, sem a qual o indivíduo é reconhecido apenas como falastrão. Deduz-se, diante disso, que o *conhecimento*

---

[7] Pythagoras von Samos sagt, daß der Weise nichts anderes sei als ein Betrachter des Seienden und des Werdenden. Er sei in die Welt bestellt wie in einen heiligen Wettkampf, damit er das Werdende als Zuschauer verfolgt. Wir wollen demgemäß bedenken, von welcher Art der sein sollte, der den Auftrag hat, Zuschauer zu sein (SINÉSIO, *De Prov*. II. 8,1)

[8] So hat auch der, dem ein Gott die Einrichtungen der Dinge, die zum Leben gehören, aber separat verwahrt werden, aufgrund der Natur mitteilt, weil er für diese Ehre tiefdankbar sein muß, nicht weniger, wenn nicht sogar mehr, als die, die nichts gehört haben, zu schweigen. Denn man stellt über das, was man nicht weiß, Vermutungen an. Dehnt sich die Wahrscheinlichkeit aus, so wird sie unzuverlässig, und mit ihr verbinden sich sehr viele Denkmöglichkeiten. Die Kenntnis der Wahrheit dagegen ist genau bestimmt, genau bestimmt auch die Rede über sie. Doch auch diese Rede wird der Weise im Verborgenen halten, da sie bei ihm der Gott als eine Art Pfand hinterlegte**.** Und so hassen die Menschen die Schwätzer. Wen der Gott nicht für würdig befindet, eingeweiht zu sein, der soll sich auch nicht in den Vordergrund drängen und auch nicht als Lauscher agieren. Denn die Menschen hassen die Vielgeschäftig-Neugierigen. Und auch ist es nicht angemessen ungehalten zu sein, wenn man nach kurzer Zeit das Gleiche erhält. **Denn eine nur kurze Zeit teilt den Menschen ihren Lohn zu**, und am Ende werden alle Dinge als Gegenstände von Schau und Hören Gemeingut (SINÉSIO, *De Prov*. II. 8,4-50)

verdadeiro provém da divindade, aquele que tudo sabe e que tudo controla, o qual é revelado apenas aos sábios, que *por esta honra* devem se sentir *profundamente agradecidos*. O cirenaico também alerta para o fato de que, como revelador da verdade, o discurso produzido pelo sábio deve se manter em segredo (silêncio), o que corrobora com o raciocínio defendido na epístola 105, escrita por Sinésio, em que a verdade não pode ser proferida *àqueles que não são capazes de fixar o olhar no brilho radiante da essência* (*Ep*. 05, 80-90), ou seja, ela está circunscrita aos iniciados e pode dispensada aos leigos preferencialmente em forma de mito. Estes são lugares comuns das narrativas platônicas.

Paralelamente à caracterização discursiva do sábio, há *aquele que o Deus não considera merecedor de ser consagrado*, estes podem ser estigmatizados como *falastrões, espreitadores* e *pessoas intrometidas*, ou seja, não produzem um conhecimento sob patrocínio e autoridade divinos, porquanto fora do âmbito sagrado, *a probabilidade se expande, de tal forma que ela se torna incerta e com ela muitas outras possibilidades de pensar.* Verifica-se que Sinésio reserva apenas a um grupo o que poderíamos chamar de portadores da verdade, esta ancorada em um saber divino.

De modo geral, salientamos em Sinésio a necessidade, de um lado, de legitimar uma determinada imagem do filósofo e, de outro, de deslegitimar o papel de outros produtores de discursos na sociedade romana tardia. Se levarmos em consideração *Dion, discurso sobre si mesmo*, deduziremos que o cirenaico, no excerto em questão, censura os sofistas (*Dion*, 14-16); já se considerarmos *Sobre o presente*, a admoestação se estende não só aos sofistas, mas também ao que Sinésio designa como falsos filósofos (*Sobre o presente*, 1-2).

Embora essa representação literária esteja relacionada à imagem que Sinésio faz de si mesmo em *De Regno*, quando aconselha o imperador, e em *De Providentia*, quando expõe o papel do filósofo na cidade real, apenas em *Dion* Sinésio nos esclarece a imagem do filósofo que ele pretende propagar:

> J'estime que le philosophe doit se preserver de la rusticité comme de tous les autres défauts: **qu'il s'initié au culte des Grâces, qu'il soit vraiment grec, c'est--à-dire que dans le commerce de la vie il ne reste étranger à aucune des oeuvres de l'intelligence**. La philosophie est née du désir de connaître, et l'enfant qui aime les fables fait présager en lui le goût des rechercher philosophiques (SINÉSIO, *Dion*, 6)

No excerto acima, Sinésio veicula os aspectos que devem compor a *paideia* do filósofo: primeiro *que ele se inicie no culto de Graças,* isto é, que estabeleça uma conexão com as divindades; e *que ele seja verdadeiramente grego,* isto é*, que na transação da vida ele não permaneça estranho a quaisquer obras da inteligência*, aspectos que, segundo Brancacci (1985, p. 161), destacam a formação literário-retórica ancorada na leitura de obras gregas clássicas. Os desdobramentos do processo de iniciação a que o filósofo deve se submeter é esclarecido a seguir:

> C'est ainsi que **beaucoup de nos philosophes peuvent s'élever bient haut,** tout naturellement et par **leur propres efforts**; mais atteindre tout de suite à ces sublimes connaissances, il faut une âme de noble race, inspirée du ciel; il faut une intelligence éminente qui trouve en elle toutes les ressources don't elle a besoin (...) **il faut tendre vers la Divinité, c'est-à-dire qu'il faut en quelque sorte se séparer de son corps et des choses corporelles, car c'est par intelligence que l'on se rapproche de Dieu** (SINÉSIO, *Dion*, 11, grifo nosso)

Sinésio ratifica uma tendência filosófica no Império romano tardio que consiste na defesa da consagração do filósofo à divindade a qual, segundo ele, deriva dos *próprios esforços*, isto é, da disposição do filósofo para se afastar dos vícios - estes em geral relacionados aos prazeres corpóreos, internalizar uma vida virtuosa e, principalmente, lembrar a humanidade dela.

Segundo Bregman (1974, p. 74) está claro que o filósofo de Cirenaica considerava a filosofia um estilo de vida com implicações religiosas. Afinal, era necessário esforço, autodisciplina e dedicação para consolidar o processo de purificação da alma e consagração à divindade. Para argumentar sobre a importância da prática da virtude nesse processo de aproximação com o divino, o cirenaico recorre à antinomia platônica corpo *versus* alma, em que o objetivo último do sábio se direciona à purificação da alma por meio do desprendimento dos sentimentos, desejos ou inclinações relacionados ao corpo[9], como ele reitera a seguir:

---

[9] A discussão filosófica sobre a dicotomia entre corpo e alma bem como as orientações acerca da purificação da alma por meio da prática de ações virtuosas, cuja referência é a divindade, fortalece-se com os tratados filosóficos de Plotino, Porfírio e Iâmblicho, no terceiro século, os quais delinearam uma escola filosófica reconhecida pela historiografia contemporânea como "neoplatônica" em virtude das semelhanças com o sistema filosófico proposto por Platão e das referências explícitas ao filósofo ateniense. Todavia, verifica-se marcas do pensamento não só de Platão, mas também de Pitágoras, Aristóteles, de estoicos, epicuristas, entre outros. Isso confere ao chamado neoplatonismo uma forma heterogênea e sincrética em que nem sempre os discursos de Platão eram colocados em primeiro plano ou perpassavam, de maneira predominante, todas as discussões. A caracterização discursiva que aponta para a natureza divina que revestia os filósofos tardo-antigos e a conotação religiosa que se atribui à filosofia, com mais intensidade a

> Mais pour nous dirons avec Platon qu'il n'est pas permis à l'homme impur de toucher aux choses purês. **Les vertus purifient; elles chassent de l'âme tout les élements qui lui sont étrangers.** Si l'âme en elle-même était le bien, **il lui suffirait d'être purifiée**; le bien ne serait que la conséquence de cet état de l'âme, exempte de tout alliage. (SINÉSIO, *Dion*, 11)

Inferimos, com a leitura do excerto, que a prática da virtude, tal como idealizada por Platão, contribui para o aperfeiçoamento de uma espécie de visão espiritual, de tal forma que se torna possível aproximar-se da divindade e agir por intermédio da inspiração divina. Sob a ótica da filosofia platônica, Sinésio sustenta que o caminho da alma a ser percorrido pelo filósofo passa a ser aquele que conduz à purificação através das virtudes. Assim entendido, a filosofia, em nível literário, racionaliza o acesso ao divino, tornando-o possível o que possibilita, por sua vez, a ascensão do filósofo a patamares superiores. Trata-se com efeito de uma marca de distinção social, indispensável ao processo de legitimação do discurso filosófico na Antiguidade Tardia.

Embora a tese de purificação da alma e do caráter divino dos filósofos tenha sido atribuída a Platão, por meio de grupos filosóficos neoplatônicos, a partir do séc. II d.C, o pesquisador Garth Fowden (1982, p. 34) salienta que, desde Pitágoras, havia a defesa da concepção de filósofo como um estilo de vida fundado sobre a reverência aos deuses e sobre certos princípios ascéticos conservados como relíquia, em forma de aforismos, atribuídos ao próprio filósofo de Samos. Platão teria sido muito influenciado por Pitágoras, de tal forma que, no período romano, admiradores de Pitágoras eram comumente designados de platônicos em razão do paradigma de *filosofia purificada* de Platão (1982, p. 33).

Entendido dessa forma, intérpretes de Pitágoras e Platão na Antiguidade Tardia, cujos principais representantes são Plotino, Porfírio e Iâmbicho, perpetuaram uma prática discursiva que defende o caráter de santidade do filósofo, estabelecido pela afinidade existente entre o sábio (o filósofo) e a divindade[10]. Essa caracterização discursiva resulta

---

partir do século II d.C., são as características mais marcantes do chamado neoplatonismo (FARIAS JÚNIOR, 2007, p.77). Possivelmente por perpetuar tal concepção de filosofia e filósofo, muitos estudiosos consideram Sinésio um neoplatônico.

[10] Bregman (1974, p. 60) explica que a filosofia, no período helenístico-romano desde o estoicismo ao neopitagorianismo e neoplatonismo, inclinou-se significativamente para questões concernentes à salvação ou purificação da alma bem como a estudos de assuntos religiosos. Filósofos como Pitágoras, Platão e Apolônio de Tiana, no período romano tardio, passaram a ser vistos como *homens divinos* ou *salvadores*. O pesquisador acrescenta que atualmente grande parte dos historiadores já asseguram que os tratados filosóficos de Plotino também eram concebidos como uma religião, passível até mesmo de conversão, entendida aqui, genericamente, como um processo de mudança de um estilo de vida inferior a um estilo de

na associação do filósofo a um homem divino - θείος ανήρ – e deriva da ideia de santidade intrínseca aos filósofos que se reconhecem como sucessores de Platão. Aos pensadores tardo-antigo, não basta lê-lo, a menos que se saiba como lê-lo; dito de outro modo, a menos que se saiba extrair as noções puras ou a essência de seu pensamento, atributo apenas de um grupo de filósofos eleitos, cuja alma está voltada às divindades. (FOWDEN, 1982, p. 36).

Em síntese, compreende-se que, em Sinésio, o filósofo é figurado como um sábio que adquire um conhecimento especializado e assume um estilo de vida e uma visão de mundo particular. Ele mesmo se torna um paradigma para uma vida virtuosa e seus discursos têm caráter contemplativo, informativo, preventivo e, principalmente, instrutivo ou pedagógico. Isso levou Pernot (1993, p. 579) afirmar que o filósofo tardo-antigo não se contenta apenas em especular, mas ele professa; não se contenta apenas em praticar a virtude, mas ele a incita em outro, o que torna a filosofia uma missão social em que o discurso assume o papel de externar um conselho ou uma admoestação.

Embora possa ter havido filósofos que tenham acreditado ter sido inspirados ou escolhidos pelas divindades ou dotados de dons divinos como a revelação por meio de sonhos, defendemos que a construção e o compartilhamento de um *ethos* do filósofo na Antiguidade Tardia seja mais produto do clima de competitividade entre filósofos, sofistas e rétores na administração imperial, do que uma mera constatação de que apenas os filósofos, por inspiração divina, eram portadores da verdade, tal como havia sido idealizado por Platão.

Pernot (1993, p. 634) nos esclarece que geralmente os oradores empregavam o tema da inspiração divina ou a título de convenção literária – poderia ser, por exemplo, um dos *topoi* da *lalia*, em que orador diz que um deus como Hermes apareceu ao orador e lhe sussurrou o discurso, tal como instrui Menandro (II, 390, 4.6-10), em seu manual de retórica intitulado *Dos tratados de retorica epidictica* – ou simplesmente com a função de uma invocação, como se fosse um ritual corriqueiro, mas necessário, pois poderia representar uma maneira elegante para se reportar a uma missão política. Além disso, o público para quem esses filósofos se dirigiam estava habituado com esse tipo de

---

vida superior ancorado na *práxis*. Tal como em Platão (Teeteto), esse estilo de vida superior consiste na harmonia entre a alma e o divino.

caracterização, especialmente em se tratando de discursos pertencentes ao gênero epidítico.

De todo modo, asseveramos que é revestido dessa imagem de filósofo (platônico) que, em *De Regno,* Sinésio se dirige, em nível literário, ao imperador com a finalidade de instruí-lo. Ele mesmo, no prólogo do referido discurso, identifica-se como preceptor filosófico do jovem príncipe, que, em virtude de sua pouca idade, precisava de instruções (*De Reg*. 1056B). Nesse momento, o cirenaico define seu papel: o de filósofo e, por extensão, pedagogo; quanto ao imperador, este se torna um aprendiz. Para Hagl (1997, p. 83), essa divisão de papéis implica a superioridade do orador diante de seu ouvinte.

Na condição de filósofo, portanto produtor de conhecimentos verdadeiros, posto que revelado pela divindade, Sinésio tanto em *De Regno* quanto em *De Providentia* veicula no mínimo três formas de inspiração divina. A forma mais corrente de inspiração consiste nas invocações endereçadas a um deus para pedir a ele o favorecimento quanto ao sucesso do discurso ou o auxílio no empreendimento do orador, como se observa nos exemplos a seguir:

> Então, caminhemos com a ajuda de Deus e empreendamos o mais belo de todos os discursos, ou, para melhor dizer, de todas as ações[11] (SINÉSIO, *De Reg.* 1056C)
>
> Em nome da divindade que comanda os reis, suporta, pacientemente minhas palavras, por mais cruéis que elas sejam[12] (SINÉSIO, *De Reg.* 1080 A).

A segunda forma de inspiração divina relaciona-se à própria constituição do *λόγος,* este concebido como possibilidade de se tornar um discurso sagrado o que pressupõe um processo de escrita interceptado pela ação divina.

> O *mito* é egípcio. Os egípcios são de renomada sabedoria. Provavelmente poderia também descrever este mito, se ele também for um mito, mais como um mito de maneira enigmática. Por isso ele é egípcio. **E se não for um mito, mas sim um *discurso* sagrado, então provavelmente poderia ser mais adequado a ele narrar e registrar** (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.1).

[11] Marchons donc avec l'aide de Dieu et entreprenons le plus beau de tous les discours ou, pour mieux dire, de tous les actes (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C).
[12] Au nom de la divinité qui commande aux rois, supporte, je t'en prie, patiemment mês paroles, quelque cruelles qu'elles soient (1080 A).

Por fim, o terceiro e, a nosso ver, o mais importante para refletir sobre a intencionalidade dos discursos sinesianos versa sobre a revelação[13] ou presságio proveniente da *providência*, expressão que compõe o título da obra analisada por nós, *De Providentia*. Inicialmente, convém considerar que o vocábulo grego *πρόνοια* deriva do verbo grego *προνοεῖν* que significa *premeditar* ou *pensar antecipadamente*. Segundo Peters (1974, p. 196), trata-se de um termo que, desde Diógenes a Aristóteles, leva consigo a ideia de realização ou medida (*τέλος*) inteligente que opera no universo, indícios desse posicionamento pode ser observado a seguir:

> Puissent foyer et cités, peuples, nations et continents, bénéficier de ta royale providence et de ta solicitude éclairée, que **Dieu lui-même, archetype intelligible de tout bien, a faites à l'image de sa providence, lui qui veut que les choses d'ici-bas soient réglées à l'image du monde surnaturel.** Il est donc l'ami du Grand Roi, celui qui, portant ici-bas ce meme nom, n'en dément pas la dénomination (...) (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 C)

O trecho acima sinaliza, a nosso ver, a característica principal contida na Providência de Sinésio que consiste em conceber Deus como *arquétipo inteligível de todo bem*. Isso quer dizer

---

13 A ideia de revelação divina atribuída aos filósofos tem levado muitos pesquisadores a identificar marcas de intertextualidade entre os discursos de Sinésio e os aspectos discursivos provenientes de diferentes correntes filosófico-religiosas da Antiguidade Clássica que compartilhavam semelhantes posicionamentos no tocante à relação entre o homem e a divindidade, entre elas o gnosticismo e sua visão negativa do mundo terrestre, tal como se observa em Sinésio (*De Prov*. I, 10, 3-4); o hermetismo que, entre outras teorias, reforça o fato de que a revelação divina conduz à verdade e de que a alma pode ascender a deus o que a faria retornar à sua origem, base da fundamentação filosófica em ambos os discursos de Sinésio. Além disso, Fowden (1986, p. 14;37; 41) também sinaliza diversos pontos de contato entre os registros do cirenaico e o hermetismo, entre os quais se destacam a afirmação de que o Egito é um território divino e os egípcios são, em decorrência disso, homens de renomada sabedoria (*De Prov*. I,1,1) de que o discurso, por ser resultado de uma revelação divina, torna-se obscuro e enigmático (*De Prov*. I,1,1) e por manter uma linguagem apocalíptica em que o Mal pode predominar sobre o Bem, situação que perpassa o primeiro livro de *De Providentia* até o capítulo 18, momento em que o filósofo estrangeiro recebe orientações sobre a providência. Bregman (1982, p. 71) adiciona ainda o fato de que a teoria do tempo cíclico e a recorrência eterna dos acontecimentos é uma característica fundamentalmente do helenismo, ao contrário do cristianismo que sustenta geralmente uma abordagem teleológica. Ainda que sejam divergentes, é possível sinalizar marcas do cristianismo em Sinésio, já que, se partirmos do pressuposto de que o cirenaico retrata eventos contemporâneos a ele em Constantinopla, a interferência da providência divina em questões humanas específicas se ajusta a uma prática discursiva de autores cristãos. De acordo com as orientações do Prof. Martin Hose, todas essas correntes, em certa medida, encontram ressonância em Platão o que nos possibilita pensar ser o pensamento do filósofo ateniense o fio condutor dessa multiplicidade de tendências. A nosso ver, elementos de todas essas correntes podem ser apreendidos facilmente dos discursos de Sinésio o que mostra que ele provavelmente tentou adotar ideias a fim de satisfazer seus próprios propósitos de escrita sem considerar a doutrina filosófico-religiosa da qual faziam parte. Concordamos, nesse sentido, com Trapp (2008, p. 14-5), que defende ser a filosofia tardo-antiga mais uma tentativa de definição de um estilo de vida do que o estabelecimento de um corpo doutrinário a partir do qual grupos filosóficos pudessem competir entre si. Questões como a natureza de deus, ou de deuses; a relação entre a divindade e o cosmos físico; a estrutura e operação da alma humana; a constituição da ideia do Bem tornam-se na Antiguidade Tardia mais importantes do que a segmentação filosófica ou a disputa acerca da veracidade de linhas doutrinárias distintas. Assim entendido, o modelo do *philosophos* como um portador de conhecimento prático não o confinou a contexto específico de instrução formal o que possibilita ao filósofo transitar por correntes filosófico-religiosas distintas, desde que os argumentos mobilizados para fundamentação filosófica não sejam contrastantes.

que, semelhante a Platão, a ideia do Bem coaduna-se à ideia de Deus; esta, por sua vez, espelha a ordem do cosmos que o homem deve seguir. Com as palavras de Werner (1936, p. 1262), Deus torna-se *a norma das normas, a medida das medidas*, o princípio de constituição das leis do mundo terrestre, as quais se harmonizam com as leis supraterrestres. Deus (Uno-Bem), como prefiguração da ideia do Bem, desempenha um papel instrutivo ou pedagógico, porquanto atua como modelo aos seres cujas almas têm condições de contemplá-lo. A fim de que aprofundemos essa reflexão, julgamos oportuno fazer uma pequena analogia ao pensamento de Platão na *República*:

> Deus sabe se ele (meu pensamento) é verdadeiro; em todo caso, é minha opinião que nos derradeiros limites do mundo inteligível está **a ideia de Bem**, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode perceber sem concluir que **ela é a causa universal de tudo que existe de bem e de belo; que no mundo sensível é ela que cria a luz e o dispensador da luz; e que no mundo inteligível é ela que dispensa e ocasiona a verdade e a inteligência, e que é necessário vê-la para se conduzir com sabedoria tanto na vida particular quanto na vida pública.** (*República*, 517 b/c)

O fragmento noticia a centralidade da *ideia de Bem,* cuja fonte é Deus, no pensamento de Platão para o gerenciamento de uma *sabedoria* em prol de *tudo que existe de bem e belo*, da *verdade* e da *inteligência*, elementos que interferem na conduta humana tanto no âmbito da *vida privada* quanto no âmbito da *vida pública*. Sinésio, por sua vez, sugere que o *próprio deus, arquétipo de todo bem, foi feito à imagem de sua providência*. Como *deus é arquétipo de todo bem*, e a providência simboliza uma parte dos atributos conferidos à divindade[14], podemos deduzir que, para o filósofo de Cirenaica, a providência está diretamente relacionada à ideia do Bem, proveniente da divindade, o que pressupõe o estabelecimento da justiça divina ou harmonia do cosmos. A dinâmica de operação da providência pode ser pensada, sob a ótica de Sinésio, a partir do próximo fragmento:

> **On appelle divine et universelle cette Providence** qui, pour fidèle qu'elle demeure à son caractère fondamental en refusant de s'abaisser aux détails particuliers, n'en fait pas moins sentir son action jusqu'à ces moindres details. **C'est ainsi que procède la divinité.** Tout en restant étrangère aux infimes soucis d'ici-bas **elle fait de la nature l'instrument de ses volontés** et, sans déroger à son caractère essentiel, **elle est la cause de touts nos biens** jusqu'aux plus modestes **puisqu'elle est la cause des causes**. De la même façon, le souverain dressera son programme de gouvernement. (SINÉSIO, *De Reg*. 1104 D, grifo nosso)

Algumas características da *Providência* registradas pelo cirenaico chama-nos a atenção. Trata-se de uma manifestação cósmica *divina* e *universal*, por isso ela é

[14] Esclarecemos que o Uno-Bem, que chamamos sinteticamente de deus, está para além da providência, por isso entendemos que a providência reflete parte da imagem de deus.

concebida como *a causa das causas* e está alicerçada na ideia do Bem que objetiva estabelecer a harmonia do cosmos, tendo em vista a atuação do Mal - *κακόν*, responsável pela disseminação de injustiças. De acordo com o pensamento de Platão, as injustiças se relacionam à falta de harmonia do cosmos, em todas as suas instâncias, o que resulta em um funcionamento ineficiente dos elementos que o compõem. A justiça, em contrapartida, diz respeito à coordenação eficiente das partes do cosmos. Como o homem é parte integrante do cosmos, logo participa de seu funcionamento harmonioso. Nesse sentido, a noção de justiça, em Platão, significa *ter e fazer algo para o qual o ser é ou está apto* (*Leis*, 433 *apud* DURAN, 1996, 44-6).

Will Duran (1996, p. 60) explica que, para Platão, *um homem justo é aquele colocado no lugar certo, fazendo o que lhe for possível e dando o pleno equivalente daquilo que recebe*. Cabe às divindades, responsáveis pelo estabelecimento da justiça, evitar que o indivíduo se afaste do lugar para o qual a natureza e seus talentos o prepararam. Por isso, Duran conclui que, à luz de Platão, *a justiça não é o direito do mais forte, mas a efetiva harmonia do todo* (1996, p. 61). Deduzimos, então, que justiça divina e harmonia do cosmos são termos próximos quando refletimos sobre a operacionalização da providência entre os homens.

No que diz respeito ao estabelecimento da harmonia do cosmos em relação ao Bem e ao Mal, Peters (1974, p. 117), esclarece que a asserção platônica de que há uma Alma do Mundo que irradia tanto o Bem quanto o Mal (*Leis*, 896e), e que, portanto, Deus produz o Mal tão bem quanto o Bem (*República*, 379D) corrobora com o fato de que a alma humana pode manifestar tanto o Bem quanto o Mal (*Leis* 896d; *Teeteto*, 176a). Essa organização do pensamento platônico redundou no dualismo filosófico que atuou como base de fundamentação da ideia de equilíbrio cósmico subjacente à noção de *Providência* de Sinésio:

> Osíris e Tifo eram irmãos, e eles provieram da mesma semente. Certamente o parentesco dos corpos não significa, simultaneamente, um parentesco das almas. Pois, o fato de que sobre a terra, dos mesmos pais, se descende não é relevante às almas para seu parentesco, mas sim a descida a uma e mesma fonte. **A natureza do cosmos oferece duas fontes prontas, uma aparência luminosa, a outra, sem forma, brotante de baixo para cima**, como se ela de algum modo pudesse interromper a lei divina à força. **A outra se pendura na parte traseira do firmamento. Ela é enviada para baixo com a tarefa de organizar o destino terrestre.** Com isso, a ela é encarregada de ser cautelosa em caso de decadência, ela não se ordena durante a desarticulação e desordem e congrega nisto, através da

> aproximação, para encher de vergonha e confusão[15] (SINÉSIO, *De Providentia*, 2.1).

Sinésio, com a passagem acima, declara que, embora tenham a mesma origem, isto é, ainda que descendam dos mesmos pais, os filhos do rei egípcio Tauro, Tifo e Osíris, provêm de fontes distintas o que os fazem seguir caminhos distintos: Osíris, o mais jovem, é caracterizado por suas virtudes – *aparência luminosa;* enquanto Tifo, o mais velho, por seus vícios – *brotante de baixo para cima*. O cirenaico traduz a antinomia do Bem e do Mal por meio da metáfora das *fontes*. Elas geram tipos de alma distintos não misturáveis, ou seja, uma inclinada para o Bem; outra, para o Mal.

Para Sinésio, é justamente esse par dicotômico que confere uma significativa responsabilidade à providência: assegurar a harmonia do cosmos. Para isso, a existência do Mal passa a ser condição indispensável para o reconhecimento e desenvolvimento do Bem. Isso quer dizer que os homens têm livre arbítrio para gerenciar suas ações, especialmente no âmbito político, todavia, no momento em que o Mal se estabelece de maneira predominante, as divindades, em algum momento, intervêm para reestabelecer o equilíbrio e beneficiar os homens justos. *De providentia* nos faz crer que a assistência dos deuses só é valorizada e reconhecida após o homem ter experimentado o Mal. Em decorrência disso, em Sinésio, verificamos que a providencia divina desempenha uma função reparadora, instrutiva ou didática (HAGL, 1997, p. 182-5).

Adicionado a isso, chama-nos atenção a menção a uma outra espécie de fonte: a que *se pendura na parte traseira do firmamento* e que se responsabiliza por *organizar o destino terrestre*. É provável que também aqui, Sinésio tenha se reportado ao pensamento de Platão (*Leis*, 714a-b), pois essa fonte, *enviada para baixo*, pode representar uma figura intermediária entre os Olímpianos e os mortais: o *δαίμων*. Filósofos seguidores de Platão, especialmente a partir do segundo século de nossa era tenderam a reforçar a teoria platônica de que os verdadeiros deuses – *οὐράνιοι* – habitavam o *αἰθήρ*, enquanto os

[15] Osiris und Tifo waren Brüder, und sie entstammten demselben Samen. Freilich bedeutet die Verwandtschaft der Körper nicht zugleich eine Verwandtschaft der Seelen. Denn nicht der Umstand, daß man auf der Erde von denselben Eltern abstammt, ist bei den Seelen für ihre Verwandtschaft relevant, sondern die Abkunft aus ein- und derselben Quelle Zwei Quellen stellt die Natur des Kosmos bereit, die eine lichtgestaltig, die andere ohne Form von unten herauf sprudelnd, da sie irgendwo unten eingewurzelt ist, und aus den Höhlungen der Erde herausspringend, als ob sie irgendwie das göttliche Gesetz gewaltsam brechen könnte. Die andere hängt an den Rücken des Himmels. Sie wird mit der Aufgabe hinabgeschickt, das irdische Geschick zu ordnen. Hierbei ist ihr aufgetragen, beim Abstieg auf der Hut zu sein, sich nicht, während sie das Ungegliederte und Ungeordnete ordnet und gliedert, durch die Annäherung darin mit Schande und Unordnung anzufüllen (SINÉSIO, *De Providentia*, 2.1).

δαίμονες menores habitavam o *ἀερ* inferior e exerciam a providência – *πρόνοια* – direta sobre as ações humanas (PETERS, 1974, p. 48).

Com base na *Eneadas* de Plotino, considerado pela historiografia um dos discípulos de Platão na Antiguidade Tardia, Peters (1974, p. 196) informa que a chamada Alma do Mundo tem uma *providência geral*, promotora da harmonia cósmica entre o Bem e o Mal, e as almas individuais seriam portadoras de uma *providência particular* para os corpos que habitam. Sobre a providência particular atuariam os *daimones*, estes responsáveis pela execução da providência geral, arquitetada pelos chamados deuses superiores. Assim, um certo *daimon* (em Sinésio interpretado como *fonte* que tipifica a alma humana) associa-se a uma pessoa ao nascer e encaminha o seu destino para o bem ou para o mal, como ocorre com Osíris e Tifo. Tal como nos ensina Hiérocles e Porfírio (*apud* Hagl, 1997, p. 183) os *daimones* atuam de acordo com a vontade divina. Assim, a providência da divindade criadora, que criou o mundo como um organismo, reina como princípio maior e o mundo, por sua vez, está sob sua vigilância a fim de que o mal não predomine[16]. Sob essa ótica, tanto em *De Regno* (1104 D) quanto em *De Providentia* (I, 10, 1-2), Sinésio mantém a ideia de níveis a partir dos quais a providência e o divino seriam compostos.

Em *De Providentia*, em particular, Sinésio propõe aos leitores, no transcorrer de sua narrativa mítica, o exame da Providência, tendo em vista a ordem dos acontecimentos políticos. É justamente esse fenômeno que vincula o primeiro ao segundo livro, abaixo reproduzimos o presságio da divindade oferecida a um filósofo estrangeiro que, no momento, habitava a cidade real:

> A partir de então ele, nosso filósofo, tornara-se ainda mais hostil e comportou-se ainda mais vergonhosamente. Todos os favores provenientes de Osíris estavam afastados, Tifo fez, porém, ainda pior, como o filósofo tinha dito às cidades; além disso arruinou e produziu para ele uma desgraça especial, que ele jamais voltaria livremente para casa, mas sim deveria permanecer na cidade sob pressão e lamentação e, para isso, ainda via por sorte aqueles que ele odiava. Quando o estrangeiro se encontrava nesta situação, o deus, que apareceu e instruiu visivelmente diante dele, consola-o para suportar. **Então não anos, disse o deus, mas sim apenas meses sejam estabelecidos para o futuro, no qual as garras dos animais selvagens erguerão o cetro egípcio e as cabeças das aves divinas apontarão, no entanto, para baixo.** Isto era uma inexprimível característica. E o estrangeiro leu o registro, que fora inscrito nos obeliscos e muros de templos sagrados. **O deus esclareceu-lhe também o significado do hieróglifo e concedeu-lhe um sinal do tempo**. "Tão logo",

[16] Hagl também destaca a proximidade temática entre *Eneadas* de Plotino, precisamente o terceiro tratado intitulado *Sobre a providência* e a concepção de providência de Sinésio, ainda que o ponto de partida de ambos provavelmente tenha sido Platão (1997, p. 184).

disse ele, "também ainda os rituais de nossas festas sagradas tentarão com inovações mudar aqueles que agora estão no poder**, então, aguarda que dentro de pouco tempo os Gigantes (com isso ele descrevia os soldados estrangeiros) perseguirão a si mesmos como euménides e para fora do caminho sejam carregados**. Se ainda algo do movimento de golpe permanece e ao mesmo tempo não está completamente exterminado e se o próprio Tifo ainda pode permanecer no Palácio do Tirano, **então ainda assim não perca a esperança nos deuses**. Quando um segundo sinal manifestar a ti segue: em breve nós purificaremos o ar com água e fogo, o qual se estabeleceu sobre a terra, porque eles corromperam a respiração dos ímpios, também sobre aqueles que permanecem, caberá a punição, **e aguarda então imediatamente uma ordem melhor**, **porque Tifo será removido do caminho**. Então nós expulsaremos tal monstro com raio e trovões[17]" (SINÉSIO, *De Prov*. I, 18, 4-5, grifo nosso)

O excerto acima enuncia, no último capítulo do primeiro livro de *De Providentia*, a profecia da brevidade do fim da administração de Tifo e o segundo livro narra a realização dessa profecia. Trata-se, portanto, de uma revelação sobre o futuro concedida a um filósofo estrangeiro que, como tudo leva a crer, versa sobre o próprio Sinésio. Isso nos autoriza a afirmar que, em *De Providentia*, o termo *πρόνοια* exprime não só a ideia de previsão ou premonição, mas também amparo, reparação das injustiças e assistência divina, tais aspectos reforçam a prudência e cautela dos filósofos diante dos acontecimentos que vivenciam. Dessa forma, os deuses, tal como apresentado pelo filósofo de Cirenaica, controlam não só o curso dos acontecimentos, mas também se preocupam com a manutenção da *ordem*, isto é, do equilíbrio cósmico e com o destino de sua criação.

Hagl (1997, p. 182-6) sinaliza, em *De Providentia*, três tipos de manifestação da providência: primeiro seria a providência uma ajuda inesperada da divindade a fim de

[17] Von da an war er unserem Philosophen noch feindseliger gesonnen und verhielt sich noch schändlicher. Alle von Osiris stammenden Wohltaten waren dahin, Typhos tat jedoch noch Schlimmeres, indem er die Städte, für die der Philosoph gesprochen hatte, zerrüttete und außerdem ihm ein spezielles Unheil zudachte, daß er niemals mehr frei nach Hause käme, sondern unter Zwang und Wehklagen bleiben müßte und dazu noch die, die er haßte, im Glück sähe. Als sich der Fremde in dieser Lage befand, tröstet ihn der Gott, der ihm sichtbar erschien und auftrug, auszuhalten. Denn nicht Jahre, sagte der Gott, sondern nur Monate seien vom Schicksal festgesetzt, in denen die ägyptischen Szepter die Klauen wilder Tiere emporstrecken werden, die Köpfe der heiligen Vögel aber nach unten zeigen. Ein unaussprechliches Erkennungszeichen war das. Und der Fremde las die Schrift, die Obelisken und heiligen Tempelmauern eingemeißelt war. Der Gott erklärte ihm auch den Sinn der Hieroglyphen und gibt ihm ein Zeichen der Zeit. «Sobald,» sagte er, «auch noch die Riten unserer heiligen Feiern mit Neuerungen die, die jetzt an der Macht sind, zu verändern versuchen, dann erwarte, daß binnen kurzer Zeit die Giganten (damit bezeichnete er die fremden Söldner) sich selbst wie Furien verfolgen und aus dem Weg schaffen werden. Wenn noch etwas von der Putschbewegung übrig bleibt und nicht zugleich ganz vertilgt wird, und wenn Typhos selbst sich noch im Tyrannen-Palast aufhalten kann, dann verzweifle noch nicht an den Göttern. Als ein zweites Zeichen diene dir folgendes: Sobald wir mit Wasser und Feuer die Luft, die um die Erde gelegt ist, reinigen, weil sie vom Atem der Gottlosen verschmutzt ist, wird auch auf die, die noch übrig sind, die Strafe kommen, und erwarte dann sofort eine bessere Ordnung, weil Typhos aus dem Weg geräumt ist. Denn solche Ungeheuer vertreiben wir mit Blitz und Donner.» (SINÉSIO, *De Prov*. I, 18, 4-5)

reparar os infortúnios de pessoas atingidas pelo agravamento das injustiças dos ímpios; segundo, apenas o sábio está apto, como no caso do filósofo estrangeiro na cidade real, para interpretar corretamente as mensagens sobre a assistência divina e, com isso, já se define o segundo modo de providência, a saber uma previsão revelada apenas àqueles que os deuses salvaguardam os jogos ocultos de suas ações. Por causa dessa sabedoria oculta, que comumente se manifesta em sonhos, as profecias sobre os acontecimentos futuros tornam-se possíveis.

Sinésio, por analogia, nos mostra em *De Providentia* que, assim como as divindades promovem a justiça entre os homens sob a égide da providência, cabe aos governantes, que atuam inspirados pela vontade divina, promover a justiça no Império, sobretudo no âmbito político-administrativo. Nesse sentido, a assistência aos súditos manifesta uma característica do bom governante É sob esta perspectiva que Sinésio descreve a preocupação de Osíris com as províncias entregues a ele, ao contrário de seu irmão, Tifo. Para o historiador, caso nos detenhamos na concepção de providência como reduto de virtudes do governante, poderemos refletir acerca da função política que o referido termo incorpora nos discursos de Sinésio.

Desse modo, a providência divina personifica-se na providência augusta no que diz respeito à vigilância sobre a ordem dos acontecimentos políticos em prol do estabelecimento do equilíbrio social. Tal argumentação, em um cenário político competitivo, mostra-se extremamente favorável à defesa do bom governante, especialmente ao valorizar a aptidão do imperador em auxiliar seus súditos quanto à promoção da justiça. Além disso, em um contexto de sucessão dinástica, conforme o cirenaico expõe, a providência responsabiliza-se pela eleição do governante legítimo (*De Prov*. I, 6-7), alertando sobre os perigos ameaçadores da casa imperial.

Assim entendido, em um momento histórico em que a sucessão imperial deveria ser assegurada, entre outras possibilidades, por meio da adoção, a providência se tornaria um artifício retórico complementar à legitimação do imperador. Afinal, com a escolha do melhor, assegurar-se-ia a manutenção ou permanência da unidade político-administrativa do Império. É, nesse sentido, que, para Hagl (1997, p.183), a concepção de providência de Sinésio ajusta-se à ideologia do *optimus princeps* veiculada por Dion de Prusa ao se referir ao imperador Trajano, referências a esse processo de legitimação do poder político pela concepção de providência pode ser observado a seguir:

> Daqui em diante compreenda o que eu a ti digo. **Não reclames, que os deuses, cuja principal missão é a contemplação e a primeira região do cosmos, a ti socorrem**, e não acredita, de fato, que eles estejam longe no céu, pois, para eles, a descida sem esforço da eternidade é possível. **Então eles se dirigem para baixo em períodos determinados, assim como junto a estes que operam as máquinas de teatro; com isso eles estabelecem um bom movimento no andamento de um Império.** Isto acontece então, quando eles iniciam um novo domínio imperial e, a respeito disso, arrancam para cá almas aparentadas. **Divino e grandioso é neste momento a Providência, pois dez mil homens são assistidos frequentemente por um único homem**[18] (SINÉSIO, *De Prov*. I, 10, 1-2, grifo nosso).

Aqui Sinésio evidencia a relação mútua de solidariedade entre a Providência e a organização político-administrativa do Império bem como sugere a responsabilidade dos deuses pela eleição do legítimo imperador, o qual se notabiliza pela semelhança de alma que mantém com a divindade. A relação entre o início de *um novo domínio imperial* e as *almas aparentadas* pode ser compreendida, em nossa leitura, a partir do dualismo cósmico, já que a eleição do bom monarca ou do tirano pressupõe a constituição de um corpo administrativo que tenha afinidade com o líder, por isso, Tifo, sua esposa e seus súditos, entre eles, os bárbaros, caracterizados pela vulnerabilidade com que seguem as orientações de Tifo, apresentam semelhante perfil no que diz respeito à disposição de alma, isto é, são afeitos a vícios que corrompem a administração imperial.

Já no que tange ao governo de Osíris, imperador e súditos congregariam elementos divinos, advindos de práticas virtuosas, ou seja, eles também compartilhariam aspectos semelhantes relacionados à disposição de alma. Defendemos que esse artifício argumentativo que aproxima homens (geralmente envolvidos com a administração imperial, como o próprio Sinésio, Eunápio, Libânio, Temístio, entre outros) e deuses seja, pelo menos em parte, uma estratégia de legitimidade política de filósofos ou sofistas, inclinados a demonstrar sua aptidão a cargos civis e militares.

Em muitos autores tardo-antigo, como Eunápio de Sardes e Sinésio de Cirene, é comum a utilização do termo 'divino' para se referir a imperadores e líderes políticos

---

[18] Hieraus 'nun begreife, was ich dir sage'36. Fordere nicht, daß die Götter dir beistehen, deren vorgängige Aufgabe die Schau und die ersten Teile des Kosmos sind, und glaube nicht, daß für sie, die ja im Himmel und weit entfernt sind, der Abstieg mühelos und in Ewigkeit möglich ist. Denn festgesetzte Zeiten führen sie hinunter, gerade wie bei denen, die die Theatermaschinen bedienen, damit sie eine gute Bewegung in einem Staat in Gang setzen. Dies geschieht dann, wenn sie eine neue Königsherrschaft einsetzen und dazu verwandte Seelen hierher herabbringen. Denn göttlich und großartig ist eben die Vorsehung, daß durch einen einzigen Mann oft für zehntausende Menschen gesorgt wird (SINÉSIO*, De Prov*. I, 10, 1-2).

locais com quem estes autores dialogam no corpo do texto, por exemplo, *o divino Dioscúrides*[19].

A nosso ver, este termo reforça a marca de distinção social de tais pensadores em relação aos demais. Em outras palavras, tanto Sinésio quanto Eunápio podem ter pretendido dizer que os pensadores a quem se referem não são indivíduos corrompidos, usurpadores, tiranos, logo inaptos ao exercício de cargos públicos; ao contrário, ser considerado 'divino' corresponde a ser portador de conhecimentos inspirados pelas divindades o que pressupõe que os atos e decisões na vida pública serão virtuosos e bem-sucedidos, já que sancionados pelos deuses. A providência, nesse sentido, ratifica e justifica a permanência desses agentes políticos no poder.

Pensamos que não é por acaso que Sinésio dialoga com uma prática discursiva que confere ao filósofo atributos de caráter divino. A crítica atribuída a produtores de discursos não portadores da verdade reforça, a nosso ver, a hipótese de que o cirenaico vale-se de procedimentos retóricos para criar, pela palavra, *imagines* de si que se constituísse como *exemplum* ao homem público a serviço do Império.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

MENANDRO. **Dos tratados de retórica epidíctica**. Tradução de Manuel García García e Joaquin Gutiérrez Calderón. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, n.225, 1996.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_______. **Leis**. Tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

19 A referida expressão encontra-se na epístola 95, endereçada a Anastásio, irmão de Sinésio, que data aproximadamente do final de 411, em que Sinésio diz ser defendido por Evágrio, diante de Deus, diante do divino Dioscúrides e diante de todos os homens, que, de tanta honra como eu tinha, tem passado a sofrer esta desonra tão grande (...) e que, de tão forte como era, tem me convertido em tão débil (SINESIO. Ep. 95, 79-84).

SYNÉSIOS DE CYRÈNE. (De Regno) **Les discours sur la royauté**. In: LACOMBRADE, C. Le discours sur la royauté de Synésios de Cyerne à l'empereur Arcadios. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

SYNESIUS OF CYRENE. **De Providentia**: Egyptians or, on providence. In: CAMERON, Al. & LONG, J. Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley: University California Press, 1993.

SINESIO DE CIRENE. **Cartas**. Trad. Francisco Antonio García Romero. Madrid: Gredos, 1995.

SYNÉSIOS DE CYRÈNE. **L'éloge de la calvitie, Dion, Le traité sur les songes**. Trad. Noël Aujoulat. Tome IV, Opuscules I, Paris: Les Belles Lettres, 20 .

SYNESIOS VON KYRENE. (De Providentia) **Die ägyptischen oder Über die Vorsehung**. Trad. Prof. Dr. Martin Hose. Universität München, 2010.

Obras gerais:

AMARAL. R. A Antiguidade tardia nas discussões historiográficas acerca dos períodos de *translatio*. **Historia-e-historia**, v.1, p.1-12 ,2008.

BRANCACCI, A. **Rhetorike philosophousa**: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina. Itália: Bibliopolis, 1985.

BROWN, P. The later roman empire. **The economic history review**, v. 20, n. 2, p. 327-43, 1967.

__________. **The world of late antiquity AD 150-** . New York, London: W.W. Norton & Company, 1971.

__________. **Genèse de l'antiquité tardive**. Paris: Gallimard, 1978.

__________.**Power and persuasion in Late Antiquity**. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

________. **Authority and the Sacred**: Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

________. **The Making of Late Antiquity**. Harvard: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1996.

________. **Late Antiquity**. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1998.

BOWERSOCK, G.W.; BROWN, P. & GRABAR,O. **Late Antiquity**: a guide to the postclassical world. USA: Harvard University Press, 2000.

BREGMAN, J. Synesius of Cyrene: early life and conversion to philosophy. **California Studies in Classical Antiquity**, v. 7, p. 55-88 ,1974.

CAMERON, A. **The later Roman Empire**. London: Fontana Press.1991.

___________(Org.) **History as Text**: The writing of Ancient History. London: Duckworth, 1990.

____________. **The Mediterranean World in Late Antiquity. A.D 395-600**: London and New York: Routledge, 1993.

DURAN, W. **A história da filosofia**. SP: Nova Cultural, 1996.

FOWDEN,G. The pagan holy man in late antiquity society. **Journal of Hellenic Studies**, v. 102, p. 33-59, 1982.

HAGL, W. **Arcadius Apis Imperator**: Synesios Von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

MACHADO, C. A. R. Imperadores imaginários: política e biografia na *História Augusta* (século IV d. C.). **Dissertação** (Mestrado em História) –FFLCH/USP, 1998.

PERNOT, L. **La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain**: historie et technique. Tome I et II. Paris: Collection des Études Augustiniennes, 1993.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**: um léxico histórico. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1974.

TRAPP, M. Philosophy in the roman empire. USA: Ashgate, 2008.

WERNER, J. **Paidéia**: os ideais da cultura grega. 3 vols. 2ª. Ed. York Novo: Imprensa da Universidade de Oxford, 1936.